

## DVASINIO UGDYMO ASPEKTAI IR PROBLEMOS

### Dvasingumo problema filosofijos ir teologijos požiūriu

Dalia Verbylaitė

Edukologijos doktorantė  
Vytauto Didžiojo universiteto Edukologijos katedra  
K. Donelaičio g. 52–303, LT-300 Kaunas  
Tel. (837) 32 35 91

*Straipsnyje keliama dvasingumo problema: atskleidžiama dvasingumo samprata filosofiniu ir religiniu (krikščioniškuoju) požiūriu, pateikiama žmogiškojo dvasingumo sklaida. Kartu įvertinamas filosofinis požiūris į krikščioniškojo dvasingumo ugdymą.*

#### Įvadas

Dabar pastebimas ypač didelis prieštaraavimas tarp dvasinio gyvenimo ir ekonominės, techninės gerovės, užvaldančios žmogų ir griaušančios jo ramybę ir darną. Tačiau kartu akivaizdus ir žmonių didžiulis susidomėjimas dvasingumu. Juk šis klausimas buvo ilgą laiką visuomenės paliktas nuošalyje kaip nepageidautinas ar net draudžiamas. Todėl dvasingumą dabar bando interpretuoti vos ne visi, suteikdami jam labai paviršutinišką sampratą. Kartu siūloma vis daugiau priemonių dvasingumui sužadinti, darnai atkurti. Ryškėja tendencija dvasingumą materialinti, racionalinti, psichologinti. Todėl svarbu pažinti autentišką dvasingumą, tiksliau sakant, dvasingumo gelmes, kaip jis reiškiasi ir ką žmoguje keičia. Šiuolaikinio dvasingumo tyrinėtojo I. M. Rupniko (1997) teigimu, negalima pasitenkinti paviršutiniu dvasingumo pristatymu. Jo manymu, reiškiantis dvasiniam nuosmukiui reikia priešpriešinti pamatinę dvasingumo sampratą, nu-

sakyti jo turinį ir svarbą, tai yra „šventą ir sveiką dvasingumą“. Tada galima ugdyti dvasingą žmogų, tautą, visuomenę ar net visą pasaulį ir drauge mažinti prieštaraavimą tarp dvasinio ir techninio, ekonominio gyvenimo.

Taigi dvasingumas, kaip studijų objektas, privalo būti apibrėžtas, nes jeigu objektas neturi sąvokinių ribų, jis nieko nereiškia. Remiantis filosofija, teologija, psichologija ir edukologija galima teigti, kad dvasingumo unikalumas yra jo dėmesys visumai, o tai reiškia, kad kiekvienas žmogaus patirties aspektas: kūniškasis, religinis, psichologinis, istorinis, politinis, estetinis, intelektualinis, socialinis integruojasi į dvasingumą. Dvasingumo objektas yra visa žmogaus patirtis. Vadinasi, šiuolaikinis dvasingumas yra tarpdisciplininis dalykas.

Antra vertus, apibrėžti dvasingumą sudėtinga ir dėl to, kad jis nėra atskiras, transkultūrinis fenomenas, bet įsišaknijęs transcendentinės (Dievo) patirties istorijoje, kuri visada yra specifinė (krikščionių, žydų, islamo, indų ir t. t.). Ši trans-

cententinė specifika išryškina dvasingumo religinę ir filosofinę prasmę, kurios viena kitą papildo. Filosofinė dvasingumo samprata remiasi materialinės ir dvasinės tikrovių skirtumu, žmogų suprantant kaip dvasinę būtį, gebančią išeiti į transcendenciją, o religinio dvasingumo samprata grindžiama žmogiškosios būties ryšiais su Dievu (transcendencija). Pastaroji samprata neleidžia redukuoti transcendencijos iki materijos, o siekia absoliuto, Dievo arba logoso. Dėl to religinis dvasingumas turėtų būti žmogaus dvasinio gyvenimo pagrindas, leidžiantis, kad nenurimsiantis vidinis troškimas žmoguje išsiskleistų pagal prigimties galias ir „nurimtų“ Dievuje (A. Augustinas, 1960, 1999; V. Ferster, 1922; J. Maritain, 1947; O. Vilman, 1914; D. Hay, 1996; P. Parker, 1998 ir kt.).

Tuo tarpu Lietuvos filosofai dvasingumą mano esant religinių vertybių išsiskleidimu (St. Šalkauskis, 1992), žmogiškumo išraiška (Vydūnas, 1990) arba dvasingumą sieja su dorumu (A. Maceina, 1936; J. Navickas, 1988; V. Žemaitis, 1990; Č. Kalenda, 1991), pavadinama moraline žmogaus nuostata (B. Kuzmickas, 1989).

Lietuvoje ugdymas ypač stokoja autentiško dvasingumo sampratos. Į tai atsižvelgus ryžtamasi tyrinėti dvasingumą įvairiu požiūriu, o ypač religiniu, filosofiniu aspektu. Žinoma, nereikia pamiršti, kad tiek psichologija, tiek edukologija taip pat gilina dvasingumo sampratą savo įžvalgomis.

Psichologijos šaltiniuose kalbama apie nuolatinį žmogaus augimą, brendimą, asmenybės tapimą, pereinant įvairias gyvenimo pakopas, virstančias brandos tarpsniais (E. Erikson, 1996; D. Levinson, 1978), tikėjimo stiprėjimu (Dž. Fauler, 1984), moralinio intelekto skleidimusi (L. Kohlberg, 1981), lyties raiška (C. Gilligan, 1982). Lietuvos psichologai išskiria kūrybingą asmenybės skleidimąsi (V. Lapeškie, 1996; G. Butkienė, A. Kepalaitė,

1996) kaip reikšmingą žmogaus dvasinį augimą. Minėti žmogaus tapimo ir raiškos aspektai yra svarbūs dvasinio gyvenimo momentai ir rodikliai.

Edukologų požiūriu, dvasingumas aiškina mas kaip žmogaus laisvės reiškimasis (M. Montessori, 1964; P. Freire, 1978), aktyvaus piliečio pasireiškimas (J. Dejew, 1971; M. Haris, 1989; J. L. Seymour, 1982, 1993), sąmoningas patirties vertinimas (T. Groome, 1991, 1998), religinių vertybių kūrimas (F. Darcy-Berube, 1995; C. Dykstra, 1999), tikėjimo jausmas (P. Killen, J. de Beer, 1999). Lietuvių edukologų darbuose dvasingumas suprantamas kaip kūrybinė saviraiška (A. Maceina, 1939), tobulumo išraiška (L. Jovaiša, 1997), dvasinių vertybių internalizavimas ir realizavimas (V. Aramavičiūtė, 1998).

Šio straipsnio **tikslas**: pateikti dvasingumo sampratą bei jo svarbą ugdyti žmogų.

**Uždaviniai**: 1) pateikti krikščionišką dvasios sampratą,

2) apibūdinti žmogiškojo dvasingumo sklaidos formas,

3) įvertinti filosofinius ir teologinius požiūrus į dvasingumo ugdymą.

**Metodai**: mokslinės literatūros šaltinių analizė, lyginimas, vertinimas.

## Dvasios samprata

Apibūdinant dvasingumą, pirmiausiai dėmesys krypta į dvasią, kurios samprata labai plati. Dvasios samprata visada yra susijusi su bent vienu aiškiu pamatiniu žmogaus sprendimu suvokti ir apibrėžti save kaip dvasią, o ne kaip materiją. Tai reiškia, kad dvasia negali būti materiali substancija. Jau pats žodis dvasia – graikiškai *pneuma*, lotyniškai *anima*, *spiritus* reiškia kvapą, dvelkimą, alsavimą. Tačiau filosofinėse sistemose ji suprantama skirtingai, nors su stipria transcendentine kryptimi.

Tiek kasdienėje, tiek filosofinėje ir teologinėje kalboje dvasia dažnai yra painiojama su siela. Taigi pirmiausia pateiksime *dvasios* ir *sielos* sampratą. Graikiškai *psyche* reiškia sielą. Tačiau graikų *psyche* nėra vienalytė. Jau šv. Paulius skiria juslinę gyvybės pradą, kurį vadina „siela“, ir tikrąją žmogiškąją, protingąją sielą, kurią vadina „dvasia“, graikiškai reiškiančią *pneuma* (Naujasis Testamentas, 1989, p. 511, žyd. 4, 12).

Krikščioniškoji filosofija siekia Aristotelį, kuriam siela yra „visko, kas gyva, pradas“ (Aristotelis, 1990, p. 323). Skirdamas tris sielos funkcijas, Aristotelis aukščiausiąją, mąstančiąją sielą išskaido į jutiminę ir teorinę (*nous*). Panašiai ir G. F. Hėgelis (1931) skiria tris skirtingo pobūdžio dvasios rūšis: subjektyviąją (individo), objektyviąją (grupės, tautos) ir absoliučią (Dievo). Pastaroji reiškiasi tiek subjektyvioje, tiek objektyvioje dvasiose ir yra gryna, besiskleidžianti vizija mene, vaizdu – religijoje, sąvoka – filosofijoje ir t. t. Hėgeliui dvasia yra visiška materijos priešybė.

Kalbėdami apie dvasią ir sielą visi autoriai sutinka, kad jos neturi nieko bendra su materija ir materialia prigimtimi, išskyrus ryšį su kūnu. Kaip teigia A. Jakštas, „siela gi yra dvasia, jokių materijos savybių neturinti: dėl to ji yra nematoma, neapčiuopiama ir teatspėjama vien iš savo veikimo kūne“ (A. Jakštas, 1995, p. 99). Tačiau T. Akvinietis (1990) teigė, kad tik žmogaus siela yra dvasiška.

Taigi dvasia suprantama kaip neapribota nei erdve, nei laiku esybė, atvira visai būčiai ir visoms vertybėms. Jos nepatenkina jokios dalinės vertybės, o tai rodo jos savybę – nemirtingumą. Vadinasi, dvasia suprantama kaip palaikantis gyvybę pradas.

Tad krikščioniškosios dvasios (gr. *pneuma*) samprata yra laikoma vitality (gyvybiniu) sielos principu, dvasine žmogaus siela. Vitalios sielos veiksmas dėl jos ryšio su kūnu nėra visiškai

autonominiai ir priklauso nuo kūno. Tačiau aukščiausioji dieviškoji dvasia (*nous*) nei savo buvimu, nei veikimu nuo nieko nepriklauso, o lemia pati save. Galima sakyti, kad tokia dvasia yra „nemedžiaginė vientisa būtybė, savimi besilaikanti ir pati save apsprendžianti, suvokianti ir kurianti dvasines vertybes“ (Lietuvių enciklopedija, 1953–1985, p. 283). Tačiau žmogus nėra vien dvasia. Jis yra ir materija, kurią dvasia pertvarko taip, kad ji tampa kūnu, „dvasios namais“ arba, anot šv. Paulius, „Šventosios Dvasios šventove“. Dvasios filosofinė samprata leidžia teigti, kad dvasia aiškinama atsižvelgus į jos glaudų ryšį su siela.

**Sielos samprata.** Senovėje buvo manoma sielą esant bekūne šmėkla, dūmais, šešėliu ir t. t. Graikams siela – judėjimo ir kitimo priežastis. Pavyzdžiui, Platonas manė, kad siela yra realiai egzistuojanti idėja, apsigyvenusi kūne. Aristotelis teigė, kad „sielą reikia pripažinti substancija ta prasme, kad ji yra gamtos kūno, potencialiai turinčio gyvybę, formą“ (Aristotelis, 1990, p. 346). Vadinasi, siela vadinama formalioju principu, o tai reiškia, kad ji yra forma, kuri suteikia kūnui (potencijai) gyvybę, kitaip sakant, ji yra gyvybės pradas. Taigi, anot Aristotelio, visos gyvos būtybės turi sielą, tik ne visose ji vienodai reiškiasi. Tad siela, anot Aristotelio, yra pirminis aktas ar principas, kuris medžiaginį elementą (kūną) padaro gyvybingą ir suteikia egzistenciją proto ir valios jėgoms. Krikščioniškosios sielos sampratą papildė Tomas Akvinietis. Remdamasis Aristotelium, jis aiškino, kad siela – nepilna substancija. Pilną substanciją sudaro siela (forma) ir kūnas (materija). Tiek Aristoteliui, tiek Tomui siela yra kūno aktas.

Remiantis minėtais autoriais galima sakyti, kad žmogaus siela – dvasinė forma (*forma immaterialis*), išlaikanti savo tapatybę ir egzistenciją net nutraukusi visus ryšius su kūnu. Filosofškai siela apibrėžiama kaip „žmogaus dvasi-

nės gyvybės galutinis, formalinis ir vidinis principas. Siela yra visų dvasinių galių priežastis, kuri pagrindžia skirtumą tarp žmogiškosios gyvybės ir kitų gyvųjų būtybių“ (Lietuvių enciklopedija, 1953–1985, p. 392).

Atrodo, gana sudėtinga išsemti ir apibrėžti sielos ir dvasios sampratas, o jos yra gana painios. Taigi, manytume, dvasią tikslinga traktuoti kaip sielos funkciją, tai yra sielą laikyti platesne, dvasią – siauresne sąvoka. Vadinasi, dvasia yra sielos funkcija. Todėl galima skirti tris sielos funkcijas: augalinę (maitinančiąją), gyvulinę (geidžiančiąją) ir mąstančiąją (dieviškąją). Būtybės, atliekančios minėtas funkcijas, yra pilnutinės, o tai yra žmonės. Vadinasi, kiekviena pilnutinės būtybės, o toks yra žmogus, siela yra sudaryta iš augalinės ir gyvulinės sielos bei mąstančiosios sielos (dvasios) funkcijų. Mąstančiosios sielos funkcija – mąstyti ir pažinti. Mąstymas ir valia su kūnu nesusiję ir lemia sielos nemirtingumą. Tokia siela būdinga tik žmogui. A. Jakštas sako, jog „žmogaus siela yra dar aukštesnės kilmės, nes yra paties Dievo žmogui įkvėpta“ ir „kaip Dievo – tyriausias, amžinos dvasios – įkvėpimas, mūsų siela neturi savy nieko žemiško, kaip gyvulių sielos, bet yra laisva, tyra, nemari dvasia“ (A. Jakštas, 1995, p. 101).

Apibendrinant galima teigti, kad teologijoje ir krikščioniškoje filosofijoje siela laikoma nematerialia ir individualia žmogaus dvasia, kuri – nepakartojama žmogaus esmė. Taigi žmogaus siela yra dvasinės prigimties, o pati dvasia Dievo įkvėpta žmogui. Žmogaus siela – Dievo kūrinys, suteikta tik žmogui, nes tik žmogų Dievas sukūrė „pagal savo paveikslą“.

Tokia plati dvasios samprata dar nereikia jos beformiškumo, neaiškumo ar santykinumo, priešingai, rodo, kad dvasia pretenduoja į tiesą, neišvengiamai apimant absoliutumą, kuris ir yra principinis žmogiškojo dvasingumo požymis.

Pateiksime keletą dvasingumo sampratų, kurios tai patvirtina.

II a. krikščionių teologas Ireniejus žmogų laikė dvasingu jo dalyvavimo Dvasioje dėka, dvasingumo netraktuojant prigimtimi (M. Staniforth, 1968). O Naujųjų laikų Rytų filosofas B. Solovjovas žmogaus dvasingumą įvardijo kaip „materijos (medžiagos) transsubstancializavimąsi į dvasią, iš kūniško gyvenimo į dievišką gyvenimą“ (B. Solovjev, 1949, p. 108, 109). Dabartinis religijos filosofas Dž. Vaitehdas (1984) dvasingumo centrine idėja mano esant žmogaus pašaukimą, kuris pasireiškia žmoguje dvasinių vertybių sklaidos dėka. Katalikų mistikas T. Mertonas dvasingumą tapatina su šventumu. Anot jo, šventas žmogus yra toks, kurį „pašventina Dievo buvimas jame“ (1997, p. 37). Toks dvasingumas jam yra tapimas nauju žmogumi, visiškai kitu, bet liekiant tuo pačiu asmeniu, nors jau „sудievintu“. Religijos filosofas M. Buberis dvasiniu gyvenimu laiko „žmogaus santykio jėgą – jėgą, kurios dėka žmogus tik ir gali gyventi dvasioje“, kitaip sakant, žmogaus dvasingumas yra gyvenimas Tu (Dievo) akivaizdoje (M. Buber, 1998, p. 170). Neotomistinės krypties teologas H. Baltazaras dvasingumą apibrėžia „kaip žmogaus pamatinį praktinį ar egzistencinį požiūrį, kuris yra žmogaus religinės ar etiškai išreikštos egzistencijos padarinys“ (Hans Urs von Balthasar, 1965, p. 7).

## **Žmogaus dvasingumo formos**

Pateiktos filosofų ir teologų autorių sampratos yra universalios, neatmeta natūralaus, prigimtinio žmogaus gyvenimo ir kartu daro stiprų šuolį į transcendenciją arba Dievą. Tarp jų pravartu išskirti šio šimtmečio katalikų teologo H. Baltazaro dvasingumo sampratą, labiausiai jungiančią dvasios sampratą nuo antikos iki šių dienų ir išreiškiančią dvasios sklaidą trimis formomis,

vykstančiomis žmoguje. Šio autoriaus nuomone, dvasingumas reiškiasi: 1) absoliuto troškimu, graikų vadinamu *eros* (arba centru žmoguje, į kurį viskas orientuojama); 2) veikla, įgyvendinančia absoliuto troškimą; 3) žmogaus atsivėrimu absoliučiai realybei (Dievui), leidžiant jai viešpatauti, būti, įvykti. Šie trys dvasiniai aspektai neatsiejami, nes jungia žmoguje esantį dvasinį pradą su Absoliučia Dvasia.

Pagal *pirmąją* dvasingumo formą žmogus suvokia save kaip atskirą vieną būtybę, kurios centras yra dvasia, turinti sukurti savyje bei kūne galutinę darną ir esanti už tai atsakinga. H. Balthazaras tai vadina slinktimi į pastovumą, paveldimumą, ji yra egzistencinio žmogaus buvimo žmoguje užuomazga, tai yra „viso mąstymo išjudėjimas link egzistencinės tiesos ieškojimo“ (H. Balthasar, 1965, p. 9). Taigi čia ir yra pirmoji dvasingumo forma, ji yra absoliuto troškimas, glūdintis žmoguje. Tada dvasingumas suvokiama kaip *žmogiškosios dvasios absoliutus centras*, su kuriuo viskas siejama ir į kurį viskas orientuojama. Taigi visa, su kuo susiduria dvasios centras, įgauna prasmę, vertę arba tiesiog nyksta bei miršta centro atžvilgiu. Religiniu požiūriu vidinis troškimas žmoguje tampa karštu atpirkimo troškimu ir yra žmogaus prigimties rezultatas, o tai ne kas kita, kaip proto energija, siekianti įsiskverbti į nežinomybę (L. Giussani, 2000). Kaip tik dėl to protas pačia savo prigimtimi priverstas pripažinti egzistuojant tai, kas nesuvokiama.

Pagal *antrąją* dvasingumo formą dvasia turi būti išreikšta, realizuota. Taigi absoliuto troškimas išreiškia savo turinį, priimdamas tam tikrus sprendimus ir konkrečiai veikdamas. Tokia žmogaus dvasios raiška yra „dalykų prigimtį atitinkantis objektyvumas ir nesavanaudiškas tarnavimas tikrovei“ (H. Balthasar, 1965, p. 9). Pagal F. Hėgelį (1931), tik tarnaudama pasauliui subjektyvioji dvasia pati tampa absoliuti. Be pasaulio dvasia liktų svajonė ir netaptų savi-

mi veikloje. Pasaulis erosui yra pratybų, savęs išbandymo, apsisvalymo, ugdymosi vieta. Kaip pabrėžia M. Buberis, toks žmogus yra „nuolat atviras susitikimui su Kitu – su pasaulio daiktų ‘kitybe’, kitu žmogumi, su Dievu kaip amžinuoju Tu“ (M. Buberis, 2001, p. 203). Šitaip dalyvaudamas tikrovėje, asmuo ima suvokti, anot G. Marcelio, jog „visas dvasios gyvenimas iš esmės yra dialogas“ (remiantis M. Buberiu, ten pat). Žmogus dėl savo eroso, trokštančio realaus dvasios įgyvendinimo, orientuotas į kitus žmones ir veiklą, nors pačiam erosui to niekada negana. Visa žmogaus veikla tampa absoliuto (Dievo) ieškojimu ir pažinimu.

*Trečiąją* dvasingumo formą žmogus atsiveria galutinei realybei, o tai reiškia, kad žmogaus vidinis absoliuto troškimas leidžia Absoliutui, Tiesai, Protui vadovauti. Absoliutus Protas tampa konkretus tik kai žmogus savyje leidžia absoliučiai Tiesai būti, įvykti. Vadinas, žmogaus egzistencija nuolatos yra absoliutaus Proto teisiama, vertinama. Todėl žmogus turi dėti pastangas atsiverti, kad Absoliuti Dvasia, Protas galėtų jame viešpatauti.

Tokį gyvenimą, atsiveriant Absoliutui, krikščioniškoji tradicija įvardija kaip gyvenimą Šventojoje Dvasioje, kai žmogus gyvena šios Dvasios galia ir jos pripažinimas kyla iš vidinio absoliuto troškulio gyventi nuolat atsiveriant Kitam (Dvasiai, absoliutui). Čia atsiskleidžia esminis religinis principas, kuris yra besąlygiškas kito egzistavimo pripažinimas. Religijos filosofija ir psichologija teigia, kad tai galima suvokti tik tikėjimu, kuris yra imanentinė žmogaus savybė. O pasak B. Solovjovo, „tikėjimas tiesiogine šio žodžio prasme ir yra absoliučios egzistencijos... besąlygiškos egzistencijos teigimas“ (B. Solovjev, 1971, p. 203). Tuo tarpu vienas žymiausių dabarties teologų J. Ratzingeris tikėjimą nusako „kaip pagrindo įgavimą, visišką pasitikėjimo stovėseną“ (J. Ratzinger, 1991, p. 35). Juk tikėjimas yra

pasitikėjimas tuo, kas ne paties žmogaus sukurtas. Aišku, kad prasmės arba pagrindo, kuriuo gali laikytis žmogaus egzistencija, neįmanoma sukurti. Ją galima tik priimti, jai atsiverti, leisti veikti. Taigi priimti egzistencinę prasmę ar pagrindą yra pirmiau negu veikti. Dabar mokslo technologija ragina pasitikėti tuo, kas padaro ma, ir priimti tai kaip savo pagrindą. Gal todėl toks didelis prieštaravimas tarp techninės ir dvasinės pažangos. Tačiau tikėjimas išreiškia žmogaus atsidavimą tam, kas grindžia pasaulį kaip prasmę, atverianti laisvę veikti. Tokia veikla juda į prasmę, į tiesą, nes pagrindas, ant kurio žmogus atsistoja, gali būti tik pati atsiverianti tiesa, dvasingumo šaltinis.

Egzistencinės krypties teologas P. Tilichas (P. Tilich, 1957) kalba apie tikėjimą kaip „galutinį rūpestį“, „drąsą būti“, tuo nusakydamas žmogiškosios egzistencijos galutinį prasminumą. O tikrasis galutinio rūpesčio objektas yra absoliuti tikrovė, absoliuti tiesa. Pavyzdžiui, krikščionių galutinis tikslas yra Jėzus Kristus – įsikūnijęs Dievas, budistų – Buda. Galutinis rūpestis yra visos asmenybės aktas, išplaukiantis iš žmogaus dvasinio centro. Jis apima žmogaus protą, valią ir jausmus, jo sąmonę ir pasąmonę, peržengia proto galias. Galutinis rūpestis pačia savo dvasine / transcendentine prigimtimi reikalauja visiško atsidavimo. To paties iš žmogaus pareikalautų ir kiekviena vertybė, iškelta į galutinio rūpesčio kategoriją. Taigi tikėjimas – žmogaus dvasinė nuostata, atsivėrimas dvasinei realybei, žmogaus egzistencinei tikrovei, reikalaujantis viso žmogaus: proto, širdies, jausmų.

Vėlgi krikščioniškoji tradicija rodo, kad tikėjimas neatsiejamas nuo meilės, kuri duoda konkretų atsakymą, kad pripažintų kito absoliutumą. Šių dienų dvasingumo tyrinėtojas teologas M. Rupnikas (1997) pateikia Bažnyčios tėvų dvasinio gyvenimo vaizdinį, kurį, jo many mu, geriausia išreiškia ikona, kur dvasinė meilė

yra žmogaus centras, jau minėtas absoliuto troškimas. Tuomet meilės įsigalėjimas žmoguje yra dieviškos meilės tikrovė. Tačiau žmogiškasis tobulumas gali sutapti su absoliučiu Protu, Tiesa ir Meile tik tai pasirengiama atsiverti, leisti veikti ir nusiteikiama priimti patį absoliutą, Dievą. Tik tada dievybei suteikiama priderama vi siška pirmenybė žmoguje ir pasaulyje. Krikščio nys tai puikiai atpažįsta Kristaus asmenyje. Ka dangi Kristus buvo žmogus, jame taip pat pasireiškė visos trys dvasingumo formos kaip Jėzaus meilė Tėvui Šventojoje Dvasioje. Taigi žmogus, jei jis krikščionis, anonimiškai tarnaudamas pasauiui teturi panirti į galutinį Dievo ir žmogaus tarno nesavanaudiškumą, idant kartu su juo pasiektų galutinę laisvę.

Minėtos dvasingumo formos turi būti supranamos kaip visuma. Tačiau skirtingos filosofijos ir teologijos srovės dažnai bando jas atskirti, kurią nors atsieti ar suabsoliutinti. O tai jau reiškia transcendencijos (Dievo) apribojimą ir absoliuto troškimo žmoguje panaikinimą. Pavyzdžiui, idealizmas linkęs akcentuoti trečiąją dvasingumo formą, daugiau kreipiant dėmesį amžinąją žmogaus idėją, apleidžiant žemiškąją gyvenimo sritį. Materializmas, priešingai, suabsoliutina žmogaus veiklą, redukuoja į ją ir žmogaus dvasią. Taigi pateiktos trys žmogaus dvasingumo formos turi būti suprantamos kaip visuma, neleidžianti nei apriboti transcendencijos (Dievo), nei panaikinti jos troškimo.

## **Dvasingumo ugdymas filosofiniu požiūriu**

Minėjome, skirtingos filosofijos kryptys linkusios akcentuoti ir net suabsoliutinti atskiras dvasingumo formas. Todėl ugdant svarbu nebūti paviršutiniškiems ir nesusitapatinti su viena ar kita kryptimi, bet bandyti atsizvelgti į skirtingas filosofijas, padedančias susidaryti bendrą terpę dvasingumui ugdyti. Čia atkreipsime dėmesį į

kai kurias filosofines kryptis, pripažįstančias vientisą dvasingumo sampratą, atitinkamai orientuojančią į dvasinį žmogaus ugdymą. Tarp jų, mūsų nuomone, pirmaisiai verta išskirti idealizmą, realizmą, neotomizmą, egzistencinį fenomenalizmą ir humanizmą bei personalizmą kaip labiausiai naudingas ugdyti visuminį žmogaus dvasingumą.

**Idealizmas.** Didysis filosofas Platonas mokymą apibūdino kaip „sielos posūkį“, sužadinantį žmogaus identitetą, veiklos ir kitus pokyčius. Platonui besimokantys žmonės tampa labiau žmonėmis, kai jų sielos atsigręžia į tikras, geras ir gražias sielas. Taigi mokymas, kaip svarbi ugdymo funkcija, pasidaro kertiniu momentu šiame „posūkyje“, padedančiame subrandinti žmogų. Tokį žmoniškėjimo procesą filosofas vadino išmintimi, kaip išgyventa vertybe, teikianti laimę. Toks Platono požiūris į žmogaus tobulėjimą rodo giliausią žmogaus troškimą, jo dvasinį centrą.

Aristotelis, kaip ir Platonas, ugdymu laikė formavimą (*morphosis*). Jis manė, kad ugdymas formuoja charakterį arba, kitaip sakant, tai, ką žmonės sužino, formuoja jų buvimą: kas jie yra ir kaip gyvena. Filosofas pabrėžė, kad žmogaus ugdymosi rezultatas – dvasinė išmintis (*sophia*) labiausiai panaši į Dievo žinojimą. Jis buvo įsitikinęs, kad žmonija pajėgi kažkokiai dieviškai dorybei, esančiai žmoguje (Nicomachean Ethics, 1982). Tačiau visiško, radikalaus žmonių pasikeitimo reikalavo Jėzus iš Nazareto, troškiantis, kad visi turėtų gyvenimo pilnatvę (Naujasis Testamentas, 1989, p. 252, Jn10,10). Jo absoliutus įsakymas – gyventi kaip Dievo žmonės.

Daugelis šiuolaikinių pedagogų išgirdo Jėzaus kvietimą. Italų švietimo reformuotoja Maria Montessori ugdymą siūlė grįsti „praktikuojant didįjį partnerystės meną“, kad iškeltų į paviršių „gyvenimą, kuris jau viduje“ (1964, p. 115). Pragmatinės pedagogikos atstovas

J. Diujis savo Pedagoginiame Credo rašė „Aš tikiu, kad mokytojas visada yra tikro Dievo pranašas ir Dievo karalystės puoselėtojas“ (J. Dewey, 1971, p. 32).

Vadinasi, idealistų dvasinė vizija universali – žmoniškėjimas, o tai yra tapimas labiau žmogumi, įsišaknijęs pačioje prigimtyje kaip absoliutaus gyvenimo troškimas. Taigi idealistinio ugdymo tikslas – padrąsinti žmones matyti daugiau ir giliau, gyventi visavertį gyvenimą, išpildant žmogiškąjį pašaukimą transcendentiniame horizonte. Tai nesikeičiantis, amžinas reikalavimas – ugdyti žmonių dvasingumą, padėti jiems tapti labiau žmonėmis, o tai reiškia – tobulėti, dieviškėti. Šį tikslą pabrėžia bei puoselėja ir racionalaus neotomizmo filosofinė kryptis.

**Racionalusis neotomizmas (jėzuitiškasis).** Katalikiškosios filosofijos pagrindėjas T. Akvinitis ugdymo tikslu manė esant galutinę žmogaus laimę, kuri yra tik viename Dievuje. Tai patvirtina ir Ž. Maritenas (1947), sakydamas, kad žmogaus siela siekia „bendrytės su Dievu“, ji „pašventinta Dievui“, duodančiam mums namų, iš kur atėjome, instinktą. Čia turime svarbiausią krikščioniškojo dvasingumo aspektą – Dievo ir žmogaus bendrystę, tiesioginį ryšį su Dievu (transcendencija). Todėl su Dievu žmogus gali bendrauti kaip su draugu, užtarėju, gelbėtoju, motina, tėvu. Tad ir „Paklydusio sūnaus“, „Gerąjį ganytoją“, „Gailestingąjį samariečio“, „Vynmedžio ir šakelių“ metaforos ypač prasmingos ugdant. Tokiu atveju Dievo ir žmogaus bendrytė tampa teisingų ryšių tarp žmonių kūrimo pagrindu ir skatina žmogų išgyventi tą bendrystės potencialą kaip teisingą, mylintį ryšį su visais: su žmonėmis, savimi, Dievu, kūrinija. M. Buberio tvirtinimu (M. Buber, 1998, 2001), asmuo–asmuo ryšys yra vienintelis realizuoti žmogaus, kaip žmogaus, buvimą, atveriant kelią į aukščiausias vertybes. Todėl „žmogus, kuris kreipiasi į Dievą, neprivalo nusigręžti nuo visų kitų

Aš–Tu santykių: jis atneša Jam savo visus tuos santykius ir leidžia jiems nušvisti ‘Dievo Veido akivaizdoje’“ (M. Buber, 1998, p. 197).

Augustinas savo pedagogiką taip pat grindžia žmoguje esančios dieviškosios tiesos pažinimu. Savo sūnui Adeodatui, klausiančiam, kaip mokyti, Augustinas atsako, kad svarbiausia yra pažadinti mokytoją viduje, slepiančią amžinąją išmintį. O tai yra „vidiniame žmoguje nekintama Dievo galybė ir amžinoji Išmintis“, kurią mylėti ir pažinti reiškia palaimintą gyvenimą“ (A. Augustinas, 1999, p. 91, 100). Ž. Maritenas tai įvardija kaip „gyvą ir aktyvų pažinimo principą, egzistuojantį kiekviename iš mūsų“, kuris ugdant pasireiškia kaip „du dinamiški švietimo faktoriai... vidinis studento proto gyvumas ir mokytojo aktyvumas“ (J. Maritain, 1960, p. 29–31). Taigi ugdymo, siekiančio tobulumo, pirmiausias dinaminis veiksnys yra amžinas gyvumo principas. Tai yra ne kas kita, kaip vidinės dieviškos potencijos pažinimas, įgyjamas individualiai, jutimine patirtimi, o tai ir daro neotomizmą realistiniu požiūriu į ugdymą.

**Realizmas.** P. Krefto teigimu (P. Kreeft, 1990), T. Akvinietį galima pavadinti didžiuoju empiristu-realistu dėl jo įsitikinimo, jog visas žinojimas prasideda pojūčiais, todėl ir žmogaus kūnas laikomas aktyviu pažinimo procese. Panašiai manė ir J. Lokas (J. Lock, 1924, p. 42): nėra idėjų žmoguje, kurios nekiltų iš pojūtinės refleksijos, ir tai įvardijo vienu žodžiu – patirtimi. Gimusio žmogaus sielą jis laikė „tabula rasa“ arba nepirrašyta lenta (idėja skolinta iš Aristotelio), į kurią vėliau surašoma žmogaus patirtis. Ši samprata tik patvirtina žmogaus patirtį esant pirmine ir pagrindu pažinti save, pasaulį bei skatina ugdyti žmogų, perimant savo patirtį. Patirtis suteikia ugdymui ypatingą dinamiką; ji tampa ugdymo uždaviniu, vedančiu į žmonių sąžinę ir veiklą, kylančią ir išreikštą kiekvienu žmogaus buvimo aspektu.

Amerikiečių švietėjas T. Grumas (T. Groome, 1991), sujungęs Aristotelio pateiktus gyvenimo ir pažinimo būdus: *theoria*, *praxis* ir *poiesis* į dinaminę vienovę, skiria tris patirties aspektus: aktyvų, refleksyvų ir kūrybinį, kurie yra žmogaus dvasingumą skatinantys veiksniai. Šio autoriaus nuomone, aktyvi patirtis apima visą kūną, protą, valią, per ją žmogus realizuoja save, o praktika grindžiamas ugdymas įtraukia žmones pagal jiems būdingą veikimo struktūrą, nes, kaip pabrėžia K. Wojtyła (1997), tik veikiantis žmogus yra asmuo. Refleksyvuji patirties aspektą išreiškia kritinis (sąmoningas) savo ir visuomenės veiksmų analizavimas. Šitai leidžia žmonėms išreikšti savo patirtį ir dalyvauti kitų patirtyje, taip keičiant pasaulio patirtį. Kūrybinis aspektas pasireiškia tiek refleksija, tiek praktine veikla, vaizduotės dėka pažindamas žmogaus troškimus ir skatindamas jo valią atnaujinti patirtį. Visi šie trys patirties aspektai – aktyvus, refleksyvus ir kūrybinis – svarbūs dvasiniam ugdymui, nes tai sukuria dinamiškumą, įtraukia visus žmones kaip veikiančius, skatina kritiškai mąstyti, atsakingai veikti. Be to, minėti patirties aspektai procesą (kaip meno ir pragmatikai) padaro įdomesnį, paprastesnį, lengvesnį, prieinamesnį, praktiškesnį ir naudingesnį. Vadinasi, ugdant dvasingumą, svarbu plėsti ir gilinti žmogaus patirtį, kad žmogaus buvimas pasaulyje įgautų egzistencinę prasmę.

**Egzistencializmas ir fenomenalizmas.** Šios dvi kryptys labai susipynusios, dažnai vadinamos egzistencine fenomenologija, akcentuojančia būties tapsmą ir jo apraiškas. Tai tikras realizmas, kai per sąmoningą patirtį bandoma prieiti prie gyvenimo prasmės. Idealistai ir neotomistai laikė svarbia amžinąją žmogaus idėją, o egzistencialistai sutelkia dėmesį labiau į žemiškąjį jo buvimą. K. Jaspersas (1998) išskiria ribines žmogaus egzistencijos vyksmo situacijas kaip pamatines, kurios atveria žmogaus pralaimėjimo galimybę. Tačiau šių



situacijų dėka žmogus turi galimybę išsiskverbti į dvasios gelmes: grįžti į save, susitelkti savyje, patirti būties trapumą ir vertę. Visa tai žmogui kelia egzistencinį nerimą, nes tai yra tikrojo pažinimo, būties tiesos, transcendencijos patirtis, o to jis labiausiai bijo. Taigi galima teigti, kad žmogaus dvasinė branda priklauso nuo to, kaip žmogus išgyvena, įveikia ribines situacijas, susiklosčiusias jo gyvenime: jis arba pakyla virš kasdienybės, virš savęs, arba palūžta, užsisiklendžia savyje. Nors žmogus negali pakeisti savosios būties, bet savo dvasine galia gali ją įprasmiti. Kaip teigia logoterapijos kūrėjas V. Franklis (Frankl, 1998), pats aukščiausias reikalavimas žmogui – rasti kančios prasmę, o ne tik patyrimo ar veiklos. Tačiau tai gali įvykti tik žmogui atsiveriant ir leidžiant viešpatauti transcendencijai (Dievui) savo veikloje, kūryboje, ribinėmis situacijomis ir kartu atrasti tikrąją prasmę, turinčią ryšį su amžinybe, absoliutu, Dievu. Tačiau K. Jasperso (K. Jaspers, 1989) tvirtinimu, siekdamas absoliutaus pažinimo, žmogus visuomet patiria nesėkmę ir tik supratęs šios nesėkmės neišvengiamybę, tampa pajėgus kiekvienoje esamybėje įžvelgti „transcendencijos šifrus“. Toks būties pažinimas, anot E. Huserlio, padeda nuvalyti būties apnašas, pamatyti būties esmę (remiantis A. Mickūnu, D. Steward, 1994). Tai atitinka idealistinį dieviškėjimo procesą.

Šios mintys pabrėžia, kad dvasinis ugdymas negali pasitenkinti klaidingais, netikrais tikslais, nevedančiais į tikrą laimę – Dievą, bet skatina kelti žmogaus dvasingumą puoselėjančius tikslus, kad žmogus sugebėtų gyventi ir mirti vardan savo idealų ir vertybių. Todėl rasti žmogaus išgyvenimų prasmę yra dvasinio ugdymo uždavinys. Juk žmogus savo dvasios galia yra prasmės kurianti būtybė, negalinti gyventi egzistenciniame vakuume (K. Pukelis, 1998). Toks prasmės suteikimas žmogaus egzistencinei raiškai išskirtinai žmogiškas per autentiš-

ką žmogaus vystymąsi, nes tai yra jo vertės atskleidimo klausimas, o jį ir tyrinėja humanistinė bei personalistinė kryptys.

**Humanizmas ir personalizmas.** A. Maslou (A. Maslow, 1970) žmogaus tapimo vyksmo aukščiausiu poreikiu laiko savęs realizavimą, kaip žmogaus pilnutinio buvimo būseną, pasišvenčiant galutinėms gyvenimo vertybėms. Egzistencializmas gilinasi į žmogaus ribines situacijas, o humanizmas labiau kreipia dėmesį į „viršūnių išgyvenimus“, kaip savęs realizavimo momentus. Šie išgyvenimai yra dvasinė realybė, žmogaus (A. Maslow, 1970) suprantama transcendentine (religine) prasme, kada žmogus, pažinęs amžinas dvasines, religines vertybes, joms pasišvenčia, o tai jį pakeičia, nes pasaulis nušvinta tų vertybių šviesoje. Taip asmuo priartėja prie savo tikrojo Aš, tampa gilesnis, tikresnis, autentiškesnis, kartu ir dvasingesnis. Todėl esminis ugdymo momentas nuolatos žadinti asmens centrą – dvasinę prigimtį, kurioje slypi dvasinės vertybės, o tam, kad žmogus jas integruotų į savo gyvenimą, reikia, anot K. Rodžerso (C. Rogers, 1968), laisvo pasirinkimo sąlygų. Tokių sąlygų sukūrimas ne tik leidžia reikštis žmogaus egzistencinei laisvei, bet ir palengvina ugdymą.

Tačiau autentiškas Aš atsiskleidimas nėra visiškai individualus procesas. Tai vyksta bendruomenėje, kultūroje, kurios yra prasmų ir vertybių tikslas. Šį tikslą pats žmogus padeda austi, o jis padeda žmogui formuotis, išskleidžiant savyjį Aš, iškeliant tam tikras vertybes į žmogaus savęs aktualizacijos viršūnę. Krikščioniškosios filosofijos aukščiausioji vertybė yra meilė, kuri vienintelė iš aukščiausiųjų vertybių amžina, nes tikėjimas ir viltis susieti su absoliuto troškimu, tuo tarpu meilė persmelkia viską, kaip medžio syvai, ir integruoja visas kitas vertybes, nes, minėjome, Dievas yra meilė. Remiantis minėtomis dvasingumo formomis (absoliuto troškimas, jo realizavimas veikla ir atsivėrimas absoliutui) ga-

lima sakyti, kad meilė ir yra tas žmogaus abso-  
liuto troškimas (*eros*), kuris realizuojamas veik-  
la, atsiveriant vis didesnei ir tikresnei dieviška-  
jai meilei. Kartu vyksta žmogaus kaip žmogaus  
tikroji realizacija, kuri „žymi šio pasaulio baig-  
tinumą“ arba, galima sakyti, „pagrindinė pasau-  
lio realybė yra personifikacijos vyksmas“  
(E. Munje, 1996, p. 37). Anot šio autoriaus, as-  
menybė įgauna visišką brandą tik tada, kai at-  
randa tikėjimą, kuris jai būtų brangesnis už gy-  
vybę (ten pat, p. 129, 130). O tai reiškia, kad  
tokiame žmoguje įsiviešpatauja dvasinis pradas  
ir išsiskleidžia transcendentinės vertybės. Tai yra  
dvasinė žmogaus realizacija, gyvenimas Kitame  
(absolute, Dieve).

Pateikėme keletą filosofinių krypčių, kurios  
vertinamos savo žmogiškosios būties, jos pri-  
gimties ir tobulėjimo įžvalgomis. Manome, jos  
teikia pirmenybę dvasiniam žmogaus pradui ir  
yra dvasingumo sampratos, jo tyrinėjimo ir ug-  
dymo pagrindas.

Taigi galima daryti šias **išvadas**:

- Siela vadinama formalioju principu, t. y. forma, kuri teikia kūnui (potencijai) gyvybę; ji yra gyvybės pradas. Galima išskirti tris sielos funkcijas: augalinę (maitinančiąją), gyvulinę (geidžiančiąją) ir mąstančiąją (dieviškąją). Pastarąją, taigi žmogaus sielą, tikslinga traktuoti kaip dvasią.
- Tik žmogaus siela yra dvasinės prigimties, o pati dvasia – Dievo įkvėpta žmogui. Tad žmogaus siela – dvasinė forma (*forma immaterialis*), išlaikanti savo tapatybę ir egzistenciją net nutraukus ryšius su kūnu.
- Žmogaus dvasingumas visų pirma apibrėžiamas kaip žmogaus gebėjimas susieti save su transcendencija (Dievu) ir užmegzti su juo santykį. Tai aiškinama tuo, kad tai, kas žmo-

guje dvasiška, išeina iš transcendencijos (Dievo). Todėl žmogus negali plėtoti savo dvasin-  
gumo be santykio su Dievu.

- Žmogaus dvasingumas santykyje asmuo–asmuo yra vienintelis realizuoti tikrąjį žmogaus buvimą, atveriantį kelią į aukščiausias vertybes ir Kito (Dievo) egzistavimą. Žmogaus atsivėrimas asmeniniame santykyje pasireiškia žmogaus tikėjimu, kuris rodo absoliučios egzistencijos teigimą.
- Žmogaus dvasingumas pasireiškia ir santykiu su daiktais, kūrinija, visata. O tokio santykio pagrindą sudaro dvasinės vertybės, jų sklaida.
- Idealizmo dvasinė vizija – žmoniškėjimas. Tai padeda dvasiniam ugdymui: žmonės darosi labiau žmonėmis, tai yra tobulėja, dieviškėja.
- Racionalusis neotomizmas (jėzuitiškasis) iškelia Dievo ir žmogaus bendrystę, jų tiesioginį ryšį, kuris dvasiniame ugdyme tampa teisingų žmonių ryšių kūrimu.
- Realizmas žmogaus patirtį vertina kaip pirminę ir pagrindinę pažinimo procese. O žmogaus patirties aktyvus, reflektyvus ir kūrybinis aspektai ugdant yra dvasingumą skatinantys veiksniai.
- Egzistencializmas ir fenomenalizmas skverbiasi į žmogaus būtį, jo apraiškas. Ugdant dvasingumą tai skatina ieškoti prasmės įvairiomis gyvenimo situacijomis ir išgyvenimų prasmės.
- Humanizmo ir personalizmo tikslas – save realizavusi asmenybė. Todėl esminis dvasinio ugdymo momentas yra pateikti dvasinės vertybės, sudarant laisvo pasirinkimo sąlygas.

## LITERATŪRA

1. Aristotelis. Apie sielą // Rinktiniai raštai. Vilnius: Mintis, 1990.
2. Balthasar H. The Gospel as Norm and Test of All Spirituality in the Church // Concilium, vol. 9. Paulist Press: New York, 1965.
3. Bitinas B. Ugdymo filosofija. Vilnius, 2000.
4. Buberis M. Dialogo principas I. Vilnius: Katalikų pasaulis, 1998.
5. Buberis M. Dialogo principas II. Vilnius: Katalikų pasaulis, 2001.
6. Dewey J. My Pedagogical Creed // Dewey on Education / Compiled by Martin S. Dworkin. Classics in Education, No. 3. New York: Teachers College, Columbia University, 1971.
7. Groomer T. Sharing Faith. HarperSanFrancisco, 1991.
8. Hegel F. On the Concept of God // The Phenomenology of Mind. New York: Humanities Press, 1931.
9. Jakštas A. Žmogaus siela // Raštai. T. 1. Vilnius: Mintis, 1995.
10. Jaspers K. Filosofijos įvadas. Vilnius: Mintis, 1989.
11. Kreeft P. Summa of the Summa. Ignatius Press San Francisco, 1990.
12. Lietuvių enciklopedija. 1953–1985. USA.
13. Maritain J. The person and the Common Good. New York. Scribner, 1947.
14. Maslow A. Religions, Values, and Peak-Experiences. New York, Penguin, Books, 1970.
15. Munje E. Personalizmas. Vilnius: Pradai, 1996.
16. Naujasis Testamentas. Salzburg, 1989.
17. Plato. The Republic. In Great Dialogues of Plato. Washington Square Press, 1950.
18. Pukelis K. Mokytojų rengimas ir filosofinės studijos. Kaunas: Versmė, 1998.
19. Ratzinger J. Krikščionybės įvadas. Vilnius, 1991.
20. Rupnik M. Nesudegančio erškėtyno liepsnoje. Vilnius: Aidai, 1997.
21. Solovjev B. I fondamenti spirituali della vita. Torino-Roma, 1949.
22. Solovjev B. La critica dei principi astratti (1877–1880) // Sulla Divinumanita e altri scritti. Milano, 1971.
23. Tilich P. Dynamics of faith. New York: Harper & Row, 1957.

## PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL ATTITUDES TO SPIRITUALITY

**Dalia Verbylaitė**

### Summary

There is a contradiction between spiritual life and economical, technical welfare which breaks harmony and peace in people's life. It is important today to understand the authentic spirituality, to look at the roots and depth of spirituality, where spirituality is, what is an object of spirituality, and how spirituality changes people's life.

The uniqueness of spirituality is that spirituality is concerned for all human reality. That's why contemporary spirituality is an object of all human experience and it is an interdisciplinary matter.

The purpose of this article is to present Christian philosophical understanding of spirituality. The article consists of two sections: first, to present spiritual human forms and second, to evaluate various philosophical attitudes for Christian spiritual education. Methods: analyzing, comparing, and evaluating of scientific philosophical and theological literature.

The analysis of the scientific literature reveals that human spirituality allow to make following conclusions: 1) Human spirituality can be defined as an ability to unite oneself with transcendence (God) and to

make a relationship with it. 2) Human spirituality through relation person-person is the one to realize a true human existence which opens the way to the highest values and existence of Other (God). 3) Human spirituality manifests itself as relation with oneself, with other (God, people, creation, cosmos).

Second part of this article analyzes philosophical tendencies that are important to Christian spiritual education. The conclusions are following: 1) Idealistic human vision is to become more human, what helps people to become more perfect, divine. 2) Rationalistic neotomistic vision promote divine and human relationship what is the basics for the right relations among people. 3) Realistic view promote human experience as the first and the main one in the process of understanding. 4) Existentialism and phenomenism penetrates human being, his manifestations. It helps to find meaning in various situations and experiences of life. 5) Humanism and personalism seeks realization of a personality which is essential moment in spiritual education.

*Gauta 2002 05 10  
Priimta 2002 10 15*